

Eucharistische Ekklesiologie – theologische Utopie oder kirchliche Realität?

von Vladimir Ivanov, München

1. Es ist schwierig ein Bild zu finden, das Gang und Bewegungen russischen theologischen Denkens eindeutig beschreibt. In jedem Falle liegt hinter ihm alles andere als ein geradliniger Weg. Er hat nichts gemein mit einem evolutionären Aufstieg vom Niederen zum Höheren. G. Florovskij versuchte in seinem umfangreichen Werk, die Wege der russischen Theologie, so auch der Titel, von der Taufe Russlands bis in die Epoche der religionsphilosophischen Erneuerung zu umreißen. Ironisch hat dazu Berdjajev bemerkt, das Buch führe zu Unrecht seinen Titel. Es müsste „Abwege“ heißen und wegen seines breiten Zuschnitts „Abwege russischen Denkens“ oder „Abwege der russischen geistlichen Kultur“.¹ Florovskij selbst hat seine Sicht von der russischen Theologie recht pessimistisch formuliert als eine Geschichte „von Unterbrechungen und spirituellen Missgriffen“.²

In Übereinstimmung mit seinem theologischen Ansatz erklärte er das Ergebnis aus „geistiger Entfremdung von der Patristik und dem Byzantinismus“.³ Die Möglichkeiten des 20. Jahrhunderts schätzte er weniger pessimistisch ein, da er die Züge einer neuen geistlichen Erweckung inmitten krisenhafter Erscheinungen wahrnahm. Seiner Meinung nach kann sie allein durch eine bewusste „Rückkehr zu den Vätern“ auch zu positiven Ergebnissen gelangen. Doch „darf diese Rückkehr zu den Vätern nicht nur wissenschaftlich, nicht allein historisch verlaufen, sondern sie muss, spirituell und vom Gebet getragen, eine lebendige und schöpferische Wiederherstellung ihrer selbst in der Fülle kirchlichen Denkens und in der Fülle der heiligen Überlieferung sein“.⁴

Mit anderen Worten: Theologie soll wieder zur realen geistlichen Erfahrung der Gotteserkenntnis zurückfinden, wie sie in der Zeit der Patristik erlebt wurde. Sollte diese Erfahrung fehlen, wird auch der Ruf „Zurück zu den Vätern“ nichts ausrichten und in einer restauratorischen Stilisierung von etwas Leblosem ohne jede Perspektive verkümmern.

Das 20. Jahrhundert hat eine Reihe neuer Probleme und Anfragen auf die Tagesordnung gesetzt, auf die man bei allem guten Willen keine Antwort in der patristischen Theologie finden kann.

¹ Nikolaj Berdjajev, *Orthodoxija i čelovečnost*, in: *Typy religioznoj mysli v Rossii*, Paris 1989, S. 668.

² Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1983, S. XV.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

Ein recht bemerkenswertes und fruchtbares Beispiel, wie das russische orthodoxe Denken, das Prinzip „der Rückkehr“ mit dem „der Erneuerung“ zu verbinden suchte, bietet die eucharistische Ekklesiologie. Einerseits stellt sie das Resultat eines neuen Studiums der frühchristlichen Tradition dar als „der Rückkehr“ zur ekklesiologisch-liturgischen, von der Patristik des vierten bis achten Jahrhunderts überlagerten Erfahrung aus der Frühzeit der Christenheit. Andererseits handelt es sich hier nicht nur um eine Rekonstruktion aus rein akademischem Interesse. Das neue Bild des frühen Christentums ist zugleich ein Entwurf für eine liturgische Reform, ein Projekt der kirchlichen Erneuerung.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts sollte die Frage nach dem Sinn dieses Projektes und seiner Früchte, aber auch nach dem Grad seiner Aktualität erlaubt sein. Wir haben es mit einer bestimmten Phase, mit einem Anfang und einem Ende zu tun. Ihr Spezifikum offenbart sich erst im Kontext der zu Beginn des 20. Jahrhunderts herausgebildeten Religionsphilosophie oder präziser im Kontext eines neuen Typs christlicher Erkenntnis. Später aufgenommen von der Emigration in einer vormals unbekannten und unvorstellbaren Diaspora-Situation, sah sich die russische Theologie mit einem vollständigen Bruch ihrer theologischen Tradition konfrontiert.

Sammelpunkt der über Europa zerstreuten letzten Repräsentanten des „silbernen Zeitalters“ wurde das 1925 gegründete orthodoxe theologische Institut in Paris, das unter dem Namen Sergius-Institut in die Geschichte eingegangen ist. Zu seinen Besonderheiten zählte in den zwanziger und dreißiger Jahren ein theologischer Pluralismus. In friedlicher Koexistenz standen sich, wenn auch durchaus nicht unkritisch, verschiedene theologische Strömungen gegenüber.

Zwei Hauptrichtungen, die die theologische Landschaft des Sergius-Institutes geprägt haben, kennzeichnen die Entstehung einer eucharistischen Ekklesiologie, allerdings voller Antinomien.

Von herausragender Bedeutung für das Institut war Erzpriester Sergij Bulgakov, ein Klassiker der russischen Religionsphilosophie, zu dessen unmittelbaren Schülern die Schöpfer der eucharistischen Ekklesiologie gehören: Nikolaj Afanasjev und Alexander Schmemmann. Obwohl beide unter dem starken Einfluss seiner Persönlichkeit und seines Denkens reiften, hielten sie sich außerhalb des zentralen Kerns bulgakovscher Theologie, also der Sophiologie, ohne dass sie wie G. Florovskij zu ihren bewussten Widersachern gerechnet werden können.

Durch die Ignorierung der Sophiologie setzte sich ein zweiter Faktor in der theologischen Lehre der „Pariser Schule“ durch: der neopatristische.

Dennoch gilt S. Bulgakov als der unmittelbare Inspirator der eucharistischen Ekklesiologie.

Die Begegnung mit ihm war der Wendepunkt in der theologischen Entwicklung N. Afanasjevs. Seither ist er „von seiner Idee einer kirchlichen Prägung des Lebens und seiner eucharistischen Inspiration durchdrungen“.⁵ Es ist Bulgakovs Überzeugung, dass die Eucharistie der eigentliche Quellort der Theologie ist und die traditionell entstandenen Reliefs und Denkperspektiven radikal geändert hat. A. Schmemmann schrieb später: „Die Theologie von Vater Sergij ist in seiner letzten Tiefe gerade und

⁵ *Mariamna Afansjeva, Kak složilas' „Cerkov Ducha Svjatogo“, in: Nikolaj Afanasjev, Cerkov Ducha Svjatogo, Paris 1971, S. III.*

vor allem 'eine liturgische', ist Mitteilung einer im Gottesdienst gewonnenen Erfahrung".⁶ Schmemann erkannte, dass für Bulgakov die liturgische Erfahrung Priorität hatte; deswegen „liegt sein Verdienst auch nicht in der Definition der 'unbestimmbaren', nichthypostatischen Sophia, sondern dort, wo Licht und Freude gottesdienstlicher Erfahrung und ihre Wahrnehmung aufleuchten".⁷

Bei den Schöpfern der eucharistischen Ekklesiologie lässt sich von Anfang an eine gewisse Duplizität in ihrer Beziehung zur Quelle der Inspiration feststellen. In bewusster Distanz zur sophiologischen Problematik galt es gleichwohl ihren Wert zu erkennen, oder ihren Mangel? Sichert diese Frage der Taktik und im gewissen Sinne der Kirchenpolitik den Freiraum für die Entwicklung der eigenen Theologie in einer Atmosphäre ständigen Streites um Bulgakovs Sophiologie? Denken lässt sich aber auch, dass außer diesen äußeren Belangen das Interesse an der sophiologischen Dimension bulgakovschen Denkens fehlte. Anstelle der „metaphysischen Systemkonstruktionen“ im Stile von W. Solowjew und S. Bulgakov entstand eine Strömung aus dem „neuen zeitgenössischen Studium des ostchristlichen Diskurses".⁸ „Im Laufe der Zeit sprengte diese Richtung immer stärker den Rahmen russischen Gedankengutes und kann gegenwärtig schon nicht mehr zu ihm gerechnet werden".⁹

Mithin markiert die eucharistische Ekklesiologie den Übergang von einer religionsphilosophischen Phase mit ihrem zentralen Interesse an der sophiologischen Problematik zu einer weniger schöpferischen Periode, die sich auf die üblichen Aufgaben kirchlicher Wissenschaft und kirchlichen Lebens konzentrierte. Vom theologischen Maximalismus mit seinem weitreichenden Entwurf einer kirchlichen Erneuerung gelangte man zu einem Minimalismus. In einer solchen Atmosphäre musste die eucharistische Ekklesiologie allmählich in Vergessenheit geraten, und zwar in jenem Teilbereich, der an den religionsphilosophischen Diskurs der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts grenzte.

Sogar ihre rein praktischen Vorschläge zu konkreten Seiten des liturgischen Lebens werden sich als unrealisierbar erweisen, trotz ihrer theologischen Fundierung. Die vorgeschlagenen Reformen setzen ihrem ganzen Wesen nach eine neue kirchliche Bewusstseinsstufe voraus, ohne die sie, selbst im Falle ihrer Realisierung, utopisch und fern des realen Lebens bleiben würden. Der ganze Schwung, mit dem Afanasjev und Schmemann die liturgische Erneuerung unter den bescheidenen Umständen der russischen Emigration entworfen haben, war die Folge eines starken Impulses russischen religiösen Denkens aus der Zeit vor 1917. Er war so mächtig, dass es etlicher Jahrzehnte bedurfte, bis sich seine Wellen an der Oberfläche des kirchlichen und kulturellen Lebens wieder legten. Doch nur in einer blühenden Phase der Theologie sind Reformen möglich. Bereits Afanasjev musste realistisch mit den Besonderheiten der angebrochenen neuen Epoche rechnen. Er sah den Unterschied zwischen ihr und anderen Perioden darin, dass „hinter jenen Wirren ... ein dogmatischer Kampf tobte, während in unserer Zeit ausschließlich menschliche Leidenschaften aufstehen mit

⁶ Alexander Schmemann, Tri obras, *Vestnik Russkogo Studentskogo Hristianskogo Dvizienia* 101-102 III-IV (1971) 19.

⁷ Ebd.

⁸ Sergej Choružij, Nasledie Vladimira Solovjeva sto let spustja, in: Solovjevskij sbornik. Materialy meshdunarodnoj konferenzii „V.S. Solovjev i ego filosofskoe nasledie“ 28-30 avgusta 2000“, Moskau 2001, S. 25.

⁹ Ebd.

einer bis ins Extrem gesteigerten Entblößung, ohne von dogmatischen Diskussionen schamhaft verhüllt zu werden“.¹⁰ Die Heftigkeit dieser Worte im Vorwort zu seinem Hauptwerk „Die Kirche des Heiligen Geistes“ wurde zweifellos geboren aus den schweren jurisdiktionellen Konflikten innerhalb der russischen Emigration. Neben diesen Strittigkeiten beunruhigte Afanasjev der allgemeine Missstand kirchlichen Lebens. Er meinte, dass „unser kirchliches Leben in eine Sackgasse geraten ist, da sich die Prinzipien, die in nicht ferner Vergangenheit zustande kamen, überlebt haben und im kirchlichen Leben lediglich Mängel hervorrufen“.¹¹ Eine radikale Äußerung, die freilich nicht allein steht im Kontext russischer Kirchengeschichte! Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Einberufung eines Landeskonzils als unumgänglich erkannt, um so die sich häufenden Probleme in allen Bereichen kirchlichen Lebens zu beheben. Wegen äußerer Gründe von Jahr zu Jahr verschoben, trat das Konzil schließlich zur ungünstigsten Zeit, im August 1917, zusammen und musste seine Arbeit mit dem Beginn der bolschewistischen Kirchenverfolgungen 1918 abbrechen. Trotz extrem erschwerten Bedingungen fand das Landeskonzil, was Umfang und Fülle der Ziele angeht, als etwas völlig Ungewöhnliches in der Geschichte der Orthodoxie Akzeptanz und eine teilweise Verwirklichung. In gewissem Sinne kann man es einen Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils nennen.

Zu den gravierenden Themen des Konzils gesellte sich auch der Entwurf einer liturgischen Reform. Verstanden wurde darunter, wie das Typikon, das heißt die kirchliche liturgische Ordnung, den Voraussetzungen der Kirche im 20. Jahrhundert entsprechen könnte. Ein anderes Thema, damit eng verbundenen, betraf die Gemeindereform. Aus verständlichen Gründen verhinderte die veränderte politische Situation in Russland für die Dauer mehrerer Jahrzehnte die Erneuerung des liturgischen Erbes und des Gemeindelebens. Angesichts der Christen- und Kirchenverfolgungen ging es allein um das Überleben. Die kirchliche Emigration der zwanziger und dreißiger Jahre, die aus nichtkirchlichen politischen Ursachen in Jurisdiktionsstreitigkeiten aufgespalten und zerrissen war, hatte ihrerseits keine Kraft zu einer lebensfähigen liturgischen Erneuerung. Begreiflicherweise verstärkten sich ganz im Gegenteil die konservativ-bewahrenden Tendenzen. Trotz extrem ungünstigen historischen Konditionen hielt eine Reihe von Vertretern des russischen religiösen Denkens an der – wie N. Berdjajev formulierte – „Hoffnung auf den Anbruch einer neuen schöpferischen Epoche im Christentum fest“.¹² In diesem Kontext darf die eucharistische Ekklesiologie als ein Versuch gewertet werden, auf konkrete Probleme der kirchlichen Wirklichkeit gestützt, das theologische Fundament für die erwartete liturgische Erneuerung als eine Art Utopie gelegt zu haben.

2. Nennt man nun die eucharistische Ekklesiologie N. Afanasjews eine Utopie, so ist damit keineswegs die Möglichkeit ihrer Realisierung verneint. Man wird dabei nicht umhin können, an eine andere Alternative zu denken, die dem in Jahrhunderten gewachsenen orthodoxen Bewusstsein näher stand. Es wurde bereits verwiesen auf die enge Verbindung der Theologie N. Afanasjews und der russischen Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die sich weithin parallel zur traditionellen Theologie entwickelte und ihr oft entgegenstand. Andererseits wusste sich Afanasjev den

¹⁰ Nikolaj Afanasjev, *Cerkov Ducha Svjatogo*, Paris 1971, S. 8.

¹¹ Ebd.

¹² Nikolaj Berdjajev, *Samoposnanie*, Moskau 1990, S. 238.

Erkenntnissen der historisch-kritischen Liturgik, einschließlich der westlichen, stark verpflichtet.

Ohne hier die unbestreitbare wissenschaftliche Leistung solcher Forschungen näher zu würdigen, muss die Rezeptionsschwierigkeit der Methode selbst für das traditionell mystagogisch orientierte, liturgische orthodoxe Bewusstsein unterstrichen werden. Bis auf diesen Tag bleibt es eine außerordentlich schwierige Aufgabe, will man die reale orthodoxe Erfahrung mit jener Art gottesdienstlicher Interpretation und der Rekonstruktion ihrer historischen Entwicklung verbinden, die durch die Anwendung der historisch-kritischen Forschungsmethode entsteht.

Diese Schwierigkeiten umgeht eine andere Richtung zur Erneuerung des eucharistischen Lebens, für die sich der hl. Johannes von Kronstadt (1829-1908), einer der hochverehrten russischen Heiligen der jüngsten Zeit, aussprach. Bei der Betrachtung seiner Werke, zumal des Tagebuches „Mein Leben in Christus“, aber auch im Zeugnis seiner liturgischen Praxis fällt einerseits das Gefühl für die Kontinuität liturgischer Überlieferung auf, wie sie sich in der spätmittelalterlichen Periode (14.-15. Jahrhundert) ergab; andererseits die Durchdringung dieser Überlieferung mit einer spirituell erneuernden Kraft, die nicht als etwas Archaisch-Museales, sondern im höchsten Grade effektiv Aktuelles die Gegenwart einschloss, dass heißt den realen geistlichen Bedürfnissen der Gläubigen entgegenkam.

Interessant ist, dass Johannes von Kronstadt und die Anhänger der historisch-kritischen Schule zur gleichen Zeit beinahe zu den gleichen Ergebnissen gelangten, sie aber in ihrer je verschiedenen Weise unabhängig voneinander ausprägten. Ein wesentlicher Punkt in dieser Hinsicht war die neue Beziehung zur Praxis der Kommunion, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts weit hinter dem Ideal zurückbleibende Formen hervorbrachte.

Auf Grund des Studiums frühchristlicher Quellen entdeckten die Liturgisten die ursprüngliche Praxis beim häufigen Empfang der heiligen Gaben, die im Laufe der Geschichte von einer rein subjektiv verstandenen Kommunion „je nach individuellem Bedürfnis“ abgelöst wurde. Für Johannes von Kronstadt ergab sich das Verlangen nach einem täglichen Vollzug der Eucharistie und der Kommunion nicht aus dem Studium der Liturgik, sondern aus der Erkenntnis der eigenen geistlichen Erfahrung. Daher rückte er keine Reformvorschläge in den Vordergrund, sondern nahm, was er vorfand, in seiner ganzen spirituellen Fülle in Anspruch. In dem Maße, wie solche Erfahrung wuchs, veränderte sich die Atmosphäre kirchlich-liturgischen Lebens substantiell auch ohne äußere Reformen. Man kann daher eher von einer inneren organischen Metamorphose sprechen. Ein Weg wie dieser entsprach am meisten der Natur der Orthodoxie und fand Bestätigung durch die Tendenzanalyse der liturgischen Entwicklung an der Grenze des 20. zum 21. Jahrhundert.

N. Afanasjev hatte ein anderes Modell vor Augen. Wenn für Johannes von Kronstadt im Mittelpunkt des theologischen Bewusstseins eine für ihn offensichtliche und erlebbare Tatsache stand, nämlich dass „die göttliche Liturgie wahrhaft ein himmlischer Dienst auf der Erde ist, in dessen Vollzug Gott Selbst gegenwärtig und dem Menschen besonders nahe ist als unsichtbarer darbringender und dargebrachter Spender“, ¹³ so bedarf ein solches eucharistisches Verständnis für Afanasjev noch einer

¹³ *Ioann Kronschtadskij, Moja žizn' vo Christe. Isbrannye mesta, sistematičeski raspoložennyja. Sostavil sbornik svjašč. Alexander Elčanov, Paris 1984, S. 96f.*

Ergänzung durch das Prisma der Geschichte. Er entdeckte eine wesentliche Veränderung im Verständnis der Eucharistie, die er kritisch bewertete und seine Wiederherstellung er im ursprünglichen Sinne wieder anmahnte.

Gewissermaßen ist die Art, wie wir die frühchristliche Kirche und ihr gottesdienstliches Leben begreifen, bedingt durch den Kreis unserer Vorstellungen und Begriffe. Das dabei gewonnene Bild – ohnehin nur eine Projektion – ist oft weit von der Realität entfernt. Folglich bleibt die Aufgabe, die Wahrheit wiederherzustellen, durch ein intuitives Versenken in sie. Die eucharistische Ekklesiologie hilft nicht nur die ursprüngliche kirchliche Ordnung zu erneuern, sie steckt auch den Weg zu sehr konkreten Schritten ab.

Das rekonstruierte Bild der frühchristlichen Kirche bietet sich als Modell für die Korrektur der heutigen Lage der Dinge an. Der Erfolg angedachter Reformen wird in nicht geringem Grade davon abhängen, in welchem Maße sie sich ganz natürlich aus dem Gang kirchlichen Lebens ergeben. Bei aller historischer Korrektheit können sie von der Kirche verworfen werden, nicht weil sie falsch sind, sondern weil sie empfunden werden als etwas Artfremdes in der heutigen Etappe der Kirchengeschichte. Das schließt die Problematik aller Kirchenreformen ein, die auf der Grundlage historischer Rekonstruktionen und theologischer Entwürfe ohne Beachtung des organisch gewachsenen kirchlichen Lebens gemacht werden, entzieht sich dieses doch einer rein rationalen Analyse. Offensichtlich hat N. Afanasjev selbst mit dieser Tatsache gerechnet und den Akzent mehr auf eine allmähliche Veränderung des theologischen und liturgischen Bewusstseins gesetzt – denn auf // wie immer auch gestaltete // Entwürfe für äußere Veränderungen der kirchlichen Ordnung.

„Unsere jetzige Aufgabe,“ schrieb er, „besteht nicht so sehr darin, etliche Veränderungen unseres liturgischen Lebens herbeizuführen, als vielmehr darin, die wahre Natur der Eucharistie zu begreifen“.¹⁴ Das Wichtigste war das Wissen um jene grundlegende Tatsache, dass die Eucharistie nicht bloß eines der Mysterien ist, sondern das Sakrament der Kirche selbst, das Mysterium, in dem sich die Aktualisierung der Kirche auf der Erde erfüllt.

Für die frühe Christenheit „war die eucharistische Versammlung selbst eine Manifestation der Kirche Gottes in ihrer ganzen Fülle“.¹⁵

Eine Grundvoraussetzung für dieses Verständnis war die Bejahung des Priestertums des ganzen Volkes Gottes. „Die eucharistische Versammlung war die Zusammenkunft eines Volkes von Priestern“.¹⁶ In dieser Situation kann man nicht umhin, eine der problematischen Thesen N. Afanasjevs zu erkennen, aus der die kritische Bewertung der folgenden Klerikalisierung, wie es Schmemmann nennt, hervorgeht, und die ihr entsprechende mystische Frömmigkeit byzantinischen Stils. Mag auch die historische Rekonstruktion durchaus glaubwürdig sein, so wäre doch ein dadurch begründeter hypothetischer Verzicht auf den „Byzantinismus“, auf den orthodoxen Hieratismus und die Sakramentalität eine Abkehr von der Orthodoxie selbst.

Dies hat G. Florovskij zu recht erkannt. „In der Liturgie nach östlichem Ritus ist ein für allemal dieser hellenistische Stil der 'mysteriellen Frömmigkeit' festgeschrieben, so dass in gewissem Sinne man nicht in den Rhythmus liturgischen Handelns eintre-

¹⁴ Nikolaj Afanasjev, *Trapesa Gospodnja*, Paris 1952, S. 90.

¹⁵ Nikolaj Afanasjev, *Cerkov Ducha Svjatogo*, Paris 1971, S. 4.

¹⁶ Ebd.

ten kann ohne eine gewisse mystische Re-Hellenisierung“.¹⁷ Von seinem Standpunkt aus wäre ein „Narr“, der sich „die Liturgie zu de-hellenisieren entschlosse und sie mit einem ‚modernerem‘ Zuschnitt umgestaltete“.¹⁸ Falsch wäre, dies für die Stimme eines archaisierenden Konservators zu halten. Im Gegenteil, Florovskij formulierte nüchtern und realistisch die Bedingungen für die Existenz der Orthodoxie als stark und stabil durch ihre Verbundenheit mit dem mysterial orientierten Byzantinismus.

Allerdings darf man dabei nicht übersehen, dass zugleich (nach einem Gedankengang N. Afanasjevs) „der in das kirchliche Bewusstsein eingedrungene Hellenismus den Prozess der Individualisierung kirchlichen Lebens einleitete“,¹⁹ was im liturgischen Bereich zur allmählichen Atomisierung der Gemeinde und zu ihrem inneren Zerfall beigetragen hat. Die Kommunion wurde nicht zur Sache der Kirche, sondern diente der Befriedigung eines rein individuellen Bedürfnisses.

„Der Prozess der Individualisierung schwächte das Prinzip ‚stets alle und stets zusammen‘, und daher ist es nicht verwunderlich, dass er den eucharistischen Charakter kirchlicher Versammlungen untergrub“.²⁰ Ihrerseits bewirkte die Atomisierung der Gemeinde die sogenannte Klerikalisierung des Presbyteriums, seine Herausstellung als eine besonders sakralisierte Gruppe. „Die moderne Praxis“, schrieb N. Afanasjev, „entschied sich, nachdem sie den Dienst aller aufgehoben hatte, für die Konzelebration einiger“.²¹ Diese Beobachtung bedarf bestimmter Korrektur, wenn man den vom hl. Johannes von Kronstadt ausgehenden Impuls zur eucharistischen Wiedergeburt in Betracht zieht, für den der sakramentale Charakter des heiligen Dienstes ganz unzweifelhaft und offensichtlich war.

Er unterstrich wiederholt, dass die Liturgie unsichtbar von Christus Selbst vollzogen wird „durch den Priester und den Diakon, die nur Seine Werkzeuge sind“.²² Als überzeugter Anhänger der häufigen Kommunion der Laien, was in jenen Zeiten eine beachtliche Neuerung war, bekannte er sich im Unterschied zu N. Afanasjev, „zu dem ‚großen seelischen Nutzen‘ allein schon durch das andächtige Dabeisein während der göttlichen Liturgie“.²³

Das hängt nicht zuletzt auch zusammen mit dem rememorativ-darstellenden Charakter der Liturgie, den der hl. Johannes von Kronstadt voll erkannte; er verstand sie wie die spätbyzantinischen liturgischen Kommentatoren als „anschauliche Schilderung“ von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Es nimmt abermals nicht wunder, dass gerade das „darstellende“ Verständnis der Eucharistie bei den Vertretern der eucharistischen Ekklesiologie zum Objekt der Kritik wurde. Diese meinten, dass in der Eucharistie nicht kontemplativ „Anwesende“, sondern nur „Teilnehmende“ am gemeinsamen Dienst und der Kommunion sein sollten.

Doch begriff N. Afanasjev durchaus, dass der Übergang zur aktiven Teilnahme am eucharistischen Leben durch eine häufige und beständige Kommunion an sich nicht ausreicht, um von Grund auf die Situation zu ändern.

¹⁷ Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1983, S. 509.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Nikolaj Afanasjev, *Trapesa Gospodnja*, Paris 1952, S. 88.

²⁰ Nikolaj Afanasjev, a.a.O., S. 88f.

²¹ Nikolaj Afanasjev, a.a.O., S. 88.

²² Ioann Kronschtadskij, *Moja shisn' vo Christe*. Isbrannye mesta, sistematičeski raspoložennyja. Sostavil sbornik svjašč. Alexander Elčanov, Paris 1984, S. 96.

²³ Nikolaj Afanasjev, *Trapesa Gospodnja*, Paris 1952, S. 97.

„Die individuelle Kommunion bleibt ein individueller Akt und nicht Sache der Kirche“.²⁴ Mehr noch, in gewissem Sinne kann dieser Weg zur Verstärkung des eucharistischen Individualismus und der Akzeptanz der göttlichen Liturgie lediglich als eines der sieben Mysterien dienen, nicht aber als das Sakrament der Kirche *par excellence*.

Das Problem entscheiden kann auch nicht eine Häufung des Dienstes der Liturgie im Laufe einer Woche. N. Afanasjev, der den Vorwurf mangelnder Frömmigkeit nicht fürchtete, unterstrich die Ausschließlichkeit des Sonntags als den eigentlichen eucharistischen Tag des „Herrenmahls“. Die größte Schwierigkeit lag darin, Wege, unabhängig von welchen äußeren Reformen auch immer, zur Veränderung des kirchlichen Bewusstseins zu finden und so das Gemeinschaftliche der Eucharistie zu entdecken. Erst dann, und zwar nicht äußerlich, sondern innerlich „wird auch alles von sich aus abfallen, was sich im Laufe der historischen Entwicklung liturgischer Handlungen in ihr niedergeschlagen hat“.²⁵

3. Es vergingen etliche Jahrzehnte, bis N. Afanasjev sein Verständnis für die Möglichkeit einer eucharistischen Wiedergeburt formulierte. Bereits 1950 sprach er „von der Notwendigkeit der Rückkehr zur apostolischen Ekklesiologie („Stets gemeinsam versammelt zu sein“), als von einer unaufschiebbaren praktischen Aufgabe unserer Kirche“.²⁶ Allmählich fanden N. Afanasjews Ideen eine ebenso große Verbreitung wie Anerkennung, auch im Westen.

Wenn man das Buch von N. Afanasjev „Mahl des Herrn“, in dem er eine Deutung der Eucharistie gibt und dabei eine konkrete Veränderung des kirchlichen Bewusstseins im Auge hat, vergleicht mit dem 1984 in Paris erschienenen Standardwerk von A. Schmemmann „Eucharistie, Sakrament des Reiches“, wird man unschwer feststellen, dass sich in einigen Jahrzehnten wenig an wesentlichen Veränderungen getan hat, auf die der Schöpfer der eucharistischen Ekklesiologie gehofft hatte.

A. Schmemmann schrieb offen von der wachsenden, sich vertiefenden „eucharistischen Krise in der Kirche“. Mit scharfen Strichen skizzierte er Natur und Wesen dieser „Krise“ als „Diskrepanz zwischen dem, was vollzogen wird, und der Annahme des Vollzogenen“.²⁷

Besonders gefährlich erschien ihm, dass mit fortschreitender Kirchengeschichte diese Krise „zu einem chronischen Normalzustand wurde“, und mit umso größerer Kühnheit entschied er sich, von einer gewissen unterschwelligen „Schizophrenie“ zu sprechen, die das liturgische Leben der Kirche vergiftet.²⁸

Diese Krise verläuft auf dem Hintergrund der wachsenden Entchristlichung der modernen Welt; mutig charakterisierte er die säkulare Abkehr als einen „immer stärker werdenden Aufstand gegen Gott und Sein Reich“.²⁹ Die einzig treffende Antwort auf diese „Rebellion“ können nicht äußere Maßnahmen sein, hier hilft nur eine eucharistische Wiedergeburt. Schmemmann lehnt kategorisch den Weg der Reformen, der Anpassung und der Modernisierung ab. Wie auch N. Afanasjev sieht er den Ausweg

²⁴ Nikolaj Afanasjev, a.a.O., S. 91

²⁵ Nikolaj Afanasjev, a.a.O., S. 90.

²⁶ Nikolaj Afanasjev, a.a.O., S. 92.

²⁷ Alexander Schmemmann, *Evcharistija. Tainstvo Zarstva*, Paris 1984, S. 10.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

in einer allmählichen Veränderung des theologischen und liturgischen Bewusstseins im Sinne der Wiederherstellung der apostolischen Sicht des „Herrnmahles“ und im ursprünglichen Verständnis der Einheit von Kirche, Eucharistie und eucharistischer Gemeinde (Versammlung).

Im übrigen wird man einräumen müssen, dass das erarbeitete ekklesiologische Modell in vieler Hinsicht in der konkreten kirchlichen Wirklichkeit nicht anwendbar ist und ungeachtet seiner offensichtlichen Vorteile und Vorzüge nicht zu der erhofften Erneuerung führte. Selbst über die Diagnose dieser Krise lässt sich streiten. Schon N. Berdjajev sprach von einer eigenartigen liturgischen „Übersättigung“ der Orthodoxie, die sie in bestimmter Weise unsensibel gemacht hat für die theologischen Erneuerungsentwürfe. Das Bild liturgischen Lebens am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts zeigt, dass die meisten Gläubigen mit der bestehenden gottesdienstlichen Struktur durchaus zufrieden sind und die Diskussion über die „Krise“ für übertrieben halten, ja sogar darin einen Angriff auf die Grundfesten der Kirche sehen.

Das Projekt der Rückkehr zum frühchristlichen Modell im Interesse der Überwindung jener Formen, die traditionell von der byzantinischen Mystagogie geprägt sind, bedarf offensichtlich wesentlicher Korrekturen. Dazu zählt auch der sogenannte eucharistische Individualismus mit all seinen negativen Seiten; gilt er doch als Symptom bestimmter irreversibler Prozesse im Bereich der spirituellen Entwicklung. Das recht begriffene Prinzip der Sobornost schließt die Anerkennung einer notwendigen Synthese von Allgemeinem und Individuellem ein, das sich in geistlicher Freiheit kundtut. Wenn das katholische Prinzip in der Theologie hinreichend erkannt wurde, so ist noch unzureichend reflektiert, was faktisch in der eucharistischen Praxis gegenwärtig ist als Ausdruck der neu verstandenen Bedeutung des individuellen Prinzips. Es kann das von der eucharistischen Ekklesiologie entworfene Projekt wesentlich vervollständigen und zu ihrer Bewusstwerdung als legitimes Moment der orthodoxen theologischen Entwicklung in der anbrechenden neuen Epoche beitragen.